

ALGUMAS REFLEXÕES TEORÉTICAS SOBRE O PROFETISMO

FRANCISCO CAMELO *

Em 1553, foi publicada em Ferrara a *Consolação às Tribulações de Israel* ¹, obra maior de Samuel Usque, dirigida aos judeus da Diáspora. Constituindo um texto de carácter apologético, elaborado em torno da história dos judeus, reflecte uma interpretação em que Usque procura explicar o percurso sofrido do seu povo desde os tempos bíblicos até à sua própria época. Apresenta, assim, uma filosofia da história que pretende conferir sentido ao passado, revisto numa linha contínua e coerente até ao presente, e perspectivar o porvir numa visão escatológica e messiânica.

A obra é estruturada em três diálogos entre Icabo (Jacob), que traduz o próprio pensamento de Samuel Usque, e duas outras personagens, dois profetas bíblicos, Numeo (Naum) e Zicareo (Zacarias). O passado do povo é caracterizado por um esquema recorrente ², típico da concepção judaica de história, em que *cativeiro* e *êxodo* se sucedem e se repetem analogicamente ³. Samuel Usque reflecte a consciência de uma *re-actualização* de eventos decisivos e estruturantes na história e na identidade dos judeus ⁴.

O profetismo sempre fora, entre os judeus, essencial na inteligibilidade do mundo e da história e entendido também como comunicação entre Deus e Israel. No *Dialogo Segundo*, no entanto, Samuel Usque afirma que «a profecia com que se alcançavam os segredos de quanto nosso senhor detreminaua fazer a beneficio ou dano de todos os mortaes, deseparoume, e não tornou mais a vesitarme» ⁵. O fim

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa

¹ Consultámos as edições de Mendes dos Remédios, datada de 1906 e lançada por França Amado em Coimbra, e da Fundação Calouste Gulbenkian, datada de 1989.

² G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 134.

³ Francisco Carmelo, «Consolação às Tribulações de Israel. A reflexão de Samuel Usque em torno de uma interpretação da história», *Revista da Faculdade* n.º 9 (1996), p. 180.

⁴ *Ibidem*.

⁵ II, IV v.

da profecia dera lugar à violência como estratégia de comunicação divina. Ainda assim, o autor elege duas personagens proféticas, bem representativas da história de Israel bíblico, como interlocutores no diálogo com Icabo, reflectindo sobre o sentido teológico da história e sobre o seu fim escatológico.

Estas reflexões de Samuel Usque acerca do profetismo levaram-nos a pensar no conceito judaico-cristão de profeta e nas suas raízes nas culturas semitas pré-clássicas. Falamos amiúde de profetismo, de profetas e de profecias a propósito de tempos e de contextos culturais tão dissemelhantes que não será, decerto, incongruente que nos interroguemos acerca de eventuais aspectos estruturais e de características comuns que perpassem essas expressões históricas, levando-nos a perspectivá-las como um fenómeno inscrito na longa duração e uma vertente fundamental em várias religiões desde a Antiguidade pré-clássica e oriental. Haverá aspectos que aproximam o profetismo de Mari ⁶ do assírio ⁷, do bíblico e de outros, mas não teremos nós que considerar a especificidade de cada um? Certamente que sim. Na verdade, o profetismo bíblico condicionou o nosso olhar sobre outras manifestações do mesmo fenómeno. Conscientes disso, não devemos, consequentemente, impor um rol de critérios tão rigorosos que nos levariam, inevitavelmente, a excluir outros profetismos que não o bíblico, pois só esse cumpriria preceitos tão específicos. Ainda assim, propomos discutir alguns aspectos que impregnam todas estas evidências de profetismo, mau grado o tempo e o meio cultural em que emergem. Apesar das diferentes manifestações de profetismo e das suas especificidades, trata-se de um fenómeno cujas analogias tornam possível perspectivá-lo globalmente, ao longo da história.

Tem-se, por vezes, a ideia de que o profetismo é um fenómeno que emana de um tempo de ruptura, de crise e de perturbação. Esta percepção não corresponde, no entanto, necessariamente à verdade, uma vez que os profetismos pré-clássicos, como são os de Mari e da Assíria, não pressupõem obrigatoriamente um clima desfavorável no plano político, social ou religioso. Esta terá sido uma imagem sobre o profetismo que se desenvolveu no contexto da tradição judaico-cristã e que entendia o profeta como um agente cujo discurso e acção interpretavam a visão legítima e ortodoxa, em confronto com uma perspectiva distorcida, sustentada pela religião oficial. A tradição judaico-cristã verá o profeta bíblico

⁶ Foi um reino importante no séc. XVIII a.C., de origem amorrita, situado na região do Eufrates médio, chegando até nós um *corpus* de profecias, na sua maior parte produzidas durante o reinado de Zimrí-Lîm, coetâneo de Hammu-rabi. A nossa dissertação de tese de doutoramento, subordinada ao título «A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)», inclui a tradução do acádico para português dos textos proféticos mariotas e assírios.

⁷ O *corpus* profético neo-assírio remonta ao séc. VII a.C., aos reinados de Assaradão e de Assurbanípal.

como um agente, portador de uma mensagem divina num tempo de crise e lutando contra a corrente. Esta leitura deriva essencialmente do facto de as narrativas proféticas terem sido objecto de uma revisão teológica, sobretudo no período inter-testamentário, vendo no profeta alguém desajustado no seu tempo e que transportava com ele uma verdade incómoda para o poder e para o próprio sistema religioso oficial. O profeta bíblico é assim visto na tradição judaico-cristã como alguém que tem razão antes do tempo e que, remando contra a maré, é marginal e até perseguido pelo sistema político e religioso.

Na realidade, o profetismo constituía uma vertente das religiões pré-clássicas, de origem semita, que possibilitava a comunicação entre os deuses e os homens⁸, contornando o carácter ritualizado, sistemático e hermético do culto. A tradição bíblica empenhou-se, aliás, em traduzir a ideia de que o profeta actuava à margem do culto e da religião oficial, afirmando-o, desse modo, como o verdadeiro e legítimo porta-voz da palavra de Iavé. No entanto, no profetismo mesopotâmico, os especialistas da profecia fazem claramente parte do sistema religioso⁹. A divindade fazia chegar ao destinatário mensagens cujo conteúdo manifestava, do ponto de vista teológico, a vontade divina, mas que reflectia também os interesses dos templos, dando-lhes voz e procurando assegurar o seu prestígio, bem como a sua importância social e política junto do poder. As duas realidades não eram, de todo, contraditórias, pois o templo, para além de centro de produção teológica, era igualmente a morada terrena dos deuses, competindo ao rei, como seu eleito e seu representante, garante absoluto de uma ordem terrena caucionada por eles, zelar pelo seu património. O profeta não é, por conseguinte, nestas culturas semitas, alguém isolado e marginal ao sistema religioso. Pelo contrário, é alguém que age dentro dele, ainda que produzindo mensagens que contrariam a definitividade do discurso religioso oficial.

A ideia de que o profeta emerge forçosamente numa sociedade perturbada ou num contexto de crise não encontra, pois, acolhimento nos profetismos extra-bíblicos, como o de Mari ou o da Assíria. Ali, a profecia é a expressão normal da comunicação entre o divino e o humano. Ainda assim, um tempo de crise em que se dramatizam as clivagens políticas ou religiosas dava naturalmente um significado mais premente e mais intenso à profecia e ao profeta. Se o profetismo não depende inteiramente da instabilidade e da perturbação, é verdade, em suma, que a idiossincrasia semítica, que se traduzia numa certa inquietação sobre o devir, o alimentava e o despertava.

Sendo o profetismo essencialmente um fenómeno de comunicação entre o divino e o humano, é natural que a sua urgência se tornasse mais evidente em

⁸ Vd. P. Mander e J.-M. Durand, *Mitología y religión del oriente antiguo II/1: Semitas occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell, Editorial AUSA, 1995.

⁹ Vd. Jean-Marie Durand, *Archives Épistolaires de Mari I/1* (Archives Royales de Mari XXVI), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988.

tempos atribulados. Respondia à inquietação com mensagens de confiança, serenando o destinatário da profecia. Os oráculos proféticos extra-bíblicos veiculam, na maior parte dos casos, sentenças de vitória, de felicidade, de superação da adversidade e nisto contrariam a lógica dominante na profecia vetero-testamentária. Efectivamente, a profecia bíblica é regulada por uma lógica diametralmente oposta e que se traduz no chamado oráculo de desgraça. O profeta anuncia a assunção próxima de tempo difíceis, ainda que não deixe de projectar num tempo mais longínquo a renovação da aliança. Devemos, no entanto, compreender que da mesma forma que o conhecimento que temos do profetismo mesopotâmico deriva das compilações que chegaram até nós, também a visão que temos do profetismo bíblico está muito dependente do processo de formação do próprio texto que o documenta e das revisões a que foi submetido ao longo de séculos de *recepção*. As narrativas proféticas vetero-testamentárias reflectem, pois, uma visão histórica e teológica que influencia claramente a sua construção literária. Não podemos deixar de distinguir o profetismo, enquanto fenómeno, do texto que permite a sua fixação e que o narrativiza, sujeito a transformações e revisões em consonância com o seu tempo de *recepção*. Efectivamente, o texto bíblico mantém-se vivo, sujeito a actualizações e revisões, muitos séculos depois da sua primeira redacção, ao contrário do texto profético mesopotâmico, cujo processo redactorial é bem menos complexo e elaborado. O sentido da profecia bíblica e o seu conteúdo teológico implicam a consciência histórica do passado de Israel e a sua interpretação, dependendo, porventura, muito mais do texto do que do oráculo que está na sua origem.

A profecia não era a única forma de comunicação entre o plano terreno e o divino. Do ponto de vista fenomenológico, deve ser analisada a par de outras práticas que fazem parte da adivinhação. Estas práticas coexistiam no mundo pré-clássico ¹⁰, não se registando qualquer incompatibilidade entre elas, na medida em que constituíam formas de lidar com a inquietação que o devir originava e de revelar a vontade divina. Verificava-se, com frequência, uma interacção entre elas. O oráculo profético podia ser submetido a uma contra-prova, isto é, a uma confirmação que era feita através do recurso a uma consulta de adivinhação.

A coexistência destas práticas é reconhecida pelo Antigo Testamento ¹¹. Jr. 27, 9 confirma a condenação teológica de práticas que, no entanto, admite existirem: «E vós, não escuteis os vossos profetas, os vossos adivinhos, os vossos sonhadores, os vossos encantadores e os vossos magos». Mais adiante, em Jr. 28, 9, tornamos a encontrar uma declaração semelhante: «não vos deixeis enganar pelos vossos profetas, que estão entre vós, pelos vossos adivinhos e não escuteis os

¹⁰ Vd. Frederick H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

¹¹ Vd. Francisco Caramelo, *A mensagem política de Jeremias na crise de 609-587 a.C.*, Cascais, Patrimonia, 1996.

vossos sonhadores». Jeremias inclui no mesmo grupo os profetas, os adivinhos e outros especialistas da comunicação divina. O próprio sonho é condenado, apesar de em Nm. 12, 6 se admitir que se trata de um meio legítimo de comunicação com o divino. O sonho tinha, aliás, uma grande importância como expressão do divino no Médio Oriente antigo ¹², podendo assumir duas qualidades distintas – o sonho simbólico, que implicava intérpretes e especialistas capazes de decifrar o seu significado, e o sonho profético, de significado muito mais evidente e imediato. A visão jeremiana é coincidente com a definição que se pode ler em Dt. 18, 9-14 onde são refutadas todas as práticas de adivinhação, documentando assim um processo de inspiração deuteronomista.

Não se tratava apenas, neste enquadramento teológico, de condenar estas outras práticas, mas também de distinguir entre os profetas considerados genuínos e aqueles que se apresentavam como mensageiros de outras divindades ou aqueles que em nome de Iavé anunciavam a vitória e a felicidade, contrariando, desse modo, o destino anunciado. A lógica deuteronomista, que irá condicionar a visão bíblica do passado e da história de Israel, estabelece o perfil do verdadeiro profeta, por contraste com outros profetas cuja mensagem e comportamento não era consentâneos com essa consciência teológica. As narrativas proféticas e a literatura bíblica que ilustra o fenómeno do profetismo, tal como as podemos ler hoje, apresentam-se assim condicionadas por uma revisão editorial e teológica do texto vetero-testamentário que, exprimindo um pensamento já claramente mono-teísta, se foi urdindo ao longo de todo um processo elaborado e complexo de formação do texto.

Tanto em Mari como na Assíria, podemos constatar a existência de vários tipos de profetas. Estes profetas, embora apresentando algumas características específicas, partilhavam, no entanto, o mesmo sistema teológico, não se registando qualquer tipo de incompatibilidade entre eles nesse plano. Por outro lado, todos eles desempenhavam um mesmo papel, isto é, eram mensageiros de uma entidade divina. Enquanto que o adivinho interpretava signos inscritos no mundo, revelando assim uma técnica que tinha que ser apreendida, o profeta limitava-se a ser portador da mensagem divina que, sendo-lhe revelada, o obrigava a transmiti-la ao seu destinatário. Coexistindo neste plano comum, podemos admitir que as diferenças que se lhes observam terão mais a ver com a natureza da sua abordagem e do seu comportamento.

No Antigo Testamento, nas narrativas proféticas e na literatura profética, encontramos igualmente alusões diversas a diferentes tipos de profetas. Os textos não nos dão informações suficientes para compreendermos as suas especificidades e as suas diferenças. Apesar desta falta de informação, parece-nos claro

¹² Vd. Leo. Oppenheim, «Rêves divinatoires dans le Proche-Orient Ancien», in Roger Callois e G.E. von Grunebaum (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.

que as várias designações proféticas que encontramos no Antigo Testamento correspondem a antigas categorias de profetas. A revisão redactorial, reflectindo a actualização teológica que se verificará provavelmente durante os períodos persa e helenístico, encarregar-se-á de uniformizar essas diferentes categorias ¹³.

A heterogeneidade que o fenómeno da comunicação entre o divino e o humano apresenta, visível na coexistência de várias práticas, é também observável na diversidade de agentes proféticos que encontramos em Mari e na Assíria e cujos vestígios estão também presentes no Antigo Testamento. A Bíblia acabará, no entanto, por impor uma visão tendencialmente uniforme em que a profecia surge como a forma reconhecida de comunicação divina e o profeta (נביא) como o agente e intermediário legítimo dessa comunicação, excluindo, desse modo, outros especialistas e particularmente outras categorias de profetas cuja existência todavia admite.

O conceito judaico-cristão de profeta é totalmente condicionado pelo elaborado processo de revisão que dá origem à Bíblia, sobretudo nos períodos persa e helenístico, como já referimos. Algumas das suas características essenciais devem, no entanto, ser discutidas comparativamente com a imagem que temos do profeta extra-bíblico. Efectivamente, os textos mesopotâmicos de conteúdo profético, descobertos durante o séc. XX, trouxeram nova luz sobre as origens do profetismo e sobre o estatuto do profeta. Um dos atributos que caracterizam o profeta é a presença de uma certa forma de loucura, de extravagância comportamental, que o distingue da *normalidade* social. No profetismo de Mari, uma das categorias proféticas é precisamente o *muhhûm*, cujo significado aponta para a área semântica da loucura. De facto, o profeta mesopotâmico apresenta um comportamento marcado por uma certa imprevisibilidade, por algumas atitudes inusitadas, sobretudo no contexto de processos extáticos. O profeta bíblico sugere, nalguns casos, vestígios deste comportamento excêntrico. O que designamos por acções simbólicas no contexto do profetismo bíblico, racionalizando, de algum modo, o comportamento do profeta e definindo-as como uma estratégia alternativa ao próprio discurso, poderá ser a expressão desse carácter muito próximo de manifestações extáticas, observáveis no profetismo mesopotâmico.

É possível que este carácter excêntrico do profeta mesopotâmico se traduzisse numa certa marginalização social do extático, ainda que fizesse parte do sistema religioso dominante. O extático era, todavia, escutado com a reverência devida a um mensageiro dos deuses. Outras categorias de profetas parecem mais integradas socialmente e de acesso mais fácil aos círculos de poder político e religioso. Esta heterogeneidade parece também estar presente no profetismo bíblico,

¹³ Ver a este propósito Francolino Gonçalves, «Les ‘prophètes écrivains’ étaient-ils des נביאים?», in P.M. Michèle Daviau, John W. Wevers e Michael Weigl (eds.), *The World of the Aramaeans. 1. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 144-85.

onde encontramos profetas que se movimentam perto do rei, como são os casos de Gad e de Natan ¹⁴, outros mais próximos dos lugares de culto ¹⁵, a par de outros que agem isoladamente.

O Antigo Testamento exalta o profeta que age sozinho e faz dele não o portador de uma simples mensagem divina ou de um oráculo único mas alguém que transporta com ele e reflecte na sua acção e no seu discurso todo um elaborado pensamento teológico e princípios de uma desejada reforma social e religiosa, consentâneos com os ideais de um judaísmo emergente, o qual entretanto perde as características de uma religião nacional. A literatura profética vetero-testamentária apresenta um profeta que é em grande medida uma figura que, partindo da sua historicidade, é ampliada literariamente de acordo com a revisão teológica pós-exílica. O profeta é na concepção judaico-cristã alguém cujo carisma leva a que os outros o escutem, alguém que tem uma missão que não se limita à expressão pontual de um oráculo, mas que, pelo contrário, lhe determina a vida, fazendo dela um ministério. Deve, por outro lado, ser um líder cuja vocação lhe permita conduzir a reforma social e religiosa a que a sociedade e o poder, no entanto, oferecem resistência, daí o quadro de impopularidade e de marginalização que a literatura profética descreve a propósito do profeta. Em suma, este perfil parece estar mais longe do profeta pré-clássico, mesmo o bíblico e pré-exílico, e mais próximo de um ideal que se desenvolve no contexto de uma literatura cuja revisão decorre no período pós-exílico.

A grande dificuldade que se coloca à análise do profetismo, tanto o mesopotâmico como o bíblico, própria de qualquer análise histórica, é a divergência entre a sua fenomenologia e a sua representação, isto é, o texto e a literatura que o documentam. Se no profetismo mesopotâmico, a fixação do oráculo constituiu um processo de alcance pouco elaborado, na Bíblia desenvolve-se toda uma literatura que explora um perfil ideal do profeta, exaltando o que considera ser o seu papel social, religioso e até político, legitimado pela sua vocação e nalguns casos até pela sua predestinação ¹⁶. Esta caracterização, que certamente vai sendo desenvolvida durante o processo de formação e de fixação do texto bíblico, forjará o conceito judaico-cristão de profeta.

¹⁴ Como exemplo da importância política de Gad podemos ler 2 Sm. 24, 10-15 e de Natan 1 Rs. 1.

¹⁵ 1 Rs. 11, 28-39; 13; 14, 1-18.

¹⁶ Jr.1, 5.